包公文化論叢 01《反腐倡廉包青天》,新北:新人類文明基金會,2014.P.249-308。ISBN9789868963726

管窺臺灣包公信仰的在地化——以埔里青天堂「認契子」儀式的產生為切入點

鄒濬智

中央警察大學通識教育中心副教授

zhou@mail.cpu.edu.tw

摘要

本文之寫作，乃以田野調查方式，對包公信仰在臺灣、特別是在臺灣南投埔里的在地化進行研究。由於其他地區的包公信仰罕見頻繁「認契子」儀式的人神交流關係。本文特別歸納其他臺灣在地信仰中的「認契子」模式，並探討埔里青天堂包公廟和其他宮廟的互動與青天堂「認契子」儀式之始肇，加以側寫出臺灣包公信仰在地化之一隅，以作為海內外包公信仰研究者的參考。文末並附有「埔里青天堂包公傳說及其他忠義故事石刻照片集」，俾便宗教藝術研究及愛好者利用。

關鍵詞：包公文化、包公信仰、契子、宗教藝術、埔里青天堂

一、 前言

埔里鎮包公廟全名「包公廟青天堂」(以下簡稱青天堂)，廟址在鎮內忠孝路157號。是埔里鎮重要民間信仰中心之一。埔里青天堂的主神「包公尊王」供奉地點演變與近代建廟歷史，和臺灣中部及埔里的近現代開發史息息相關。透過瞭解「包公尊王」在臺灣的移駕過程及其與臺灣本地信仰風俗的融合，可以得知臺灣民間信仰文化變化之一部分。「認契子」一向是臺灣民間為神與人建立形式親屬關係的重要宗教儀式。透過瞭解埔里青天堂「認契子」儀式的產生過程，將能管窺包公信仰在臺灣在地化的部分軌跡。

以下將先說明歷史中的包公如何廁身祀壇，搖身一變為人神；再說明包公信仰如何進入南投埔里。而臺灣其他民間信仰又如何與之互動，進而影響包公信仰，使之發展出「認契子」的儀式。

二、 歷史中的包拯與神化後的包公

要了解歷史中的包拯（A.D. 999.5.28－1062.7.3)，最重要的文獻便是《宋史》〈包拯傳〉。[1]透過對〈包拯傳〉的分析，可以歸納出歷史中的包拯特徵：[2]

[1]《宋史》〈包拯傳〉:「包拯，字希仁，廬州合肥人也。始舉進士，除大理評事，出知建昌縣。以父母皆老，辭不就。得監和州稅，父母又不欲行，拯即解官歸養。後數年，親繼亡，拯廬墓終喪，

其一、包拯為一孝子，廿九歲中進士，但遲至卅九歲方才正式出仕。原因在於父母年老，包拯不忍為了任官而離就。先辭知建昌縣，後又改為監和州稅。和州與包拯家鄉廬州相鄰，老父母仍不欲包公履職。包公為孝辭官，後父母故，又守喪數年，因而先以孝聞名於世。其謚號為「孝肅」，其來有自。

其二、包拯歷任監察御史、轉運使、諫官，都是要職。雖然亦任地方官員，但都未久任，皆任滿即調。《宋史》除割牛舌案外未見包拯升堂審訊，妙斷懸案的紀錄。除了《宋史》〈包拯傳〉，包拯門生張田也為之輯有《孝肅包公奏議集》十卷，此書內容亦多與經濟民生有關，罕有司法審訊議章。

其三、包拯所任三司戶部判官、三司戶部副使、三司使，皆與國家財政有關；又

猶裴徊不忍去，里中父老數來勸勉。久之，赴調，知天長縣。有盜割人牛舌者，主來訴。拯曰：『第歸，殺而鬻之。』尋復有來告私殺牛者，拯曰：『何為割牛舌而又告之？』盜驚服。徙知端州，遷殿中丞。端土產硯，前守緣貢，率取數十倍以遺權貴。拯命製者才足貢數，歲滿不持一硯歸。尋拜監察御史裏行，改監察御史。時張堯佐除節度、宣徽兩使，右司諫張擇行、唐介與拯共論之，語甚切。又嘗建言曰：『國家歲賂契丹，非御戎之策。宜練兵選將，務實邊備。』又請重門下封駁之制，及廢錮贓吏，選守宰，行考試補蔭弟子之法。當時諸道轉運加按察使，其奏劾官吏多摭細故，務苛察相高尚，吏不自安，拯於是請罷按察使。去使契丹，契丹令典客謂拯曰：『雄州新開便門，乃欲誘我叛人，以刺疆事耶？』拯曰：『涿州亦嘗開門矣，刺疆事何必開便門哉？』其人遂無以對。歷三司戶部判官，出為京東轉運使，改尚書工部員外郎、直集賢院，徙陝西，又徙河北，入為三司戶部副使。秦隴斜谷務造船材木，率課取於民；又七州出賦河橋竹索，恒數十萬，拯皆奏罷之。契丹聚兵近塞，邊郡稍警，命拯往河北調發軍食。拯曰：『漳河沃壤，人不得耕，刑、洺、趙三州民田萬五千頃，率用牧馬，請悉以賦民。』從之。解州鹽法率病民，拯往經度之，請一切通商販。除天章閣待制、知諫院。數論斥權幸大臣，請罷一切內除曲恩。又列上唐魏鄭公三疏，愿置之坐右，以為龜鑒。又上言天子當明聽納，辨朋黨，惜人才，不主先入之說，凡七事；請去刻薄，抑僥幸，正刑明禁，戒興作，禁妖妄。朝廷多施行之。除龍圖閣直學士、河北都轉運使。嘗建議無事時徙兵內地，不報。至是，請：『罷河北屯兵，分之河南兗、鄆、齊、濮、曹、濟諸郡，設有警，無後期之憂。借曰戍兵不可遽減，請訓練義勇，少給餱糧，每歲之費，不當屯兵一月之用，一州之賦，則所給者多矣。』不報。徙知瀛州，諸州以公錢貿易，積歲所負十餘萬，悉奏除之。以喪子乞便郡，知揚州，徙廬州，遷刑部郎中。坐失保任，左授兵部員外郎、知池州。復官，徙江寧府，召權知開封府，遷右司郎中。拯立朝剛毅，貴戚宦官為之斂手，聞者皆憚之。人以包拯笑比黃河清，童稚婦女，亦知其名，呼曰『包待制』。京師為之語曰：『關節不到，有閻羅包老。』舊制，凡訟訴不得徑造庭下。拯開正門，使得至前陳曲直，吏不敢欺。中官勢族築園榭，侵惠民河，以故河塞不通，適京師大水，拯乃悉毀去。或持地券自言有偽增步數者，皆審驗劾奏之。遷諫議大夫、權御史中丞。奏曰：『東宮虛位日久，天下以為憂，陛下持久不決，何也？』仁宗曰：『卿欲誰立？』拯曰：『臣不才備位，乞豫建太子者，為宗廟萬世計也。陛下問臣欲誰立，是疑臣也。臣年七十，且無子，非邀福者。』帝喜曰：『徐當議之。』請裁抑內侍，減節冗費，條責諸路監司，御史府得自舉屬官，減一歲休暇日，事皆施行。張方平為三司使，坐買豪民產，拯劾奏罷之；而宋祁代方平，拯又論之；祁罷，而拯以樞密直學士權三司使。歐陽脩言：『拯所謂牽牛蹊田而奪之牛，罰已重矣，又貪其富，不亦甚乎！』拯因家居避命，久之乃出。其在三司，凡諸管庫供上物，舊皆科率外郡，積以困民。拯特為置場和市，民得無擾。吏負錢帛多縲繫，間輒逃去，并械其妻子者，類皆釋之。遷給事中，為三司使。數日，拜樞密副使。頃之，遷禮部侍郎，辭不受，尋以疾卒，年六十四。贈禮部尚書，謚孝肅。拯性峭直，惡吏苛刻，務敦厚，雖甚嫉惡，而未嘗不推以忠恕也。與人不苟合，不偽辭色悅人，平居無私書，故人、親黨皆絕之。雖貴，衣服、器用、飲食如布衣時。嘗曰：『後世子孫仕宦，有犯贓者，不得放歸本家，死不得葬大塋中。不從吾志，非吾子若孫也。』初，有子名繶，娶崔氏，通判潭州，卒。崔守死，不更嫁。拯嘗出其媵，在父母家生子，崔密撫其母，使謹視之。繶死後，取媵子歸，名曰綎。有奏議十五卷。」

[2]改寫自王家歆的分析，見王家歆，〈《宋史‧包拯傳》疏證〉，《國立臺中技術學院人文社會學報》創刊號(2002.12):48。

另任京東轉運使、陝西轉運使、河北轉運使、河北都轉運使等有關經濟的職位。可見國家對其廉能的認可和信任。又包公之專長似乎在理財，歷史上為一專業財經大臣形象。

其四、由於包拯廉能，加以宋仁宗（A.D.1022.3.23－1063.4.30）賞識，一生仕途可謂平順。包拯對自己和親人要求嚴格，安貧樂道；對外特權階級嚴酷，不畏威勢，鐵面無私；但對於百姓，包拯則是仁慈以待，一旦察知民瘼和弊端，立馬上疏，耿直敢言。

如果僅僅因為以孝聞名、具財經專長、不畏權勢，歷朝歷代不乏擁有同樣條件的官員，何以包拯可以成為一個文化現象？甚而成為一種信仰、一種價值觀的代表？這必須從包拯的際遇和宋朝的從政條件、平民百姓對清官的期待及文學創作選題的自然發展這三方面來談。

包父曾任惠安知縣、虞部員外郎等官，家學淵源深厚，所以包拯從小就浸淫在書香之中。後來因為父母在不遠遊，包拯為盡孝而犧牲未來可能的宦途發展，等於是身體力行了儒家的道德要求，也同時深化了自己對操守的高標準追求。包拯的家庭環境和他後來的道德實踐強化了他不畏權勢的心理素質。

宋朝重文輕武，文人可以有很好的發展，加上朝廷以儒家思想治國，廣開言路，政治評論在這個時代是較為自由的。所以包拯敢三彈張貴妃的伯父張堯左、七彈權臣王逵；甚至敢直言批評宋仁宗朝令夕改和用人不當的舉措，還因為立太子的事冒犯龍顏，由是建立起他「有直節，著在朝廷」（歐陽脩語）的名聲。

宋仁宗和包拯的君臣相知也是包拯政治事業可以成功的重要因素之一。仁宗是北宋第四位皇帝，他的修養很好，仁孝寬厚，喜怒哀樂罕形於色。因為這樣的個性，仁宗一向樂於採納善言、肯准對百姓有利的各項奏議。包拯的清廉與忠直早就為仁宗所注意，所以對於包拯的主張，仁宗幾乎是無條件的支持，這也是包拯之所以可以得到百姓愛載、無後顧之憂地讓權貴忌憚的重要原因。

封建體制中的老百姓，對官員的要求其實並不高，只希望政府選賢與能，官員能同甘共苦，讓自己有口安樂飯吃便可。但官員泰半都無法忍受權力所帶來的誘惑，因而使得清官的出現成為稀罕的、百姓一種不切實際的冀盼。當以孝聞名、清廉如水、愛民如子，上疏又屢得皇帝支持的包拯出現後，百姓有如撥雲見日，重見青天。包拯任官所作所為的標誌性意義，也因此遠大於他盡忠職守所帶來的實際意義了。

如此受萬民擁戴的清官，自然也就成為文人的關注焦點和文學創作的良好題材。宋元話本採用包拯故事的作品就有《三現身》[3]、《合同文字記》[4]，此一階段的包拯文學形象只是一個清官和能吏；到了元朝雜劇階段，以包拯故事為題材的作品增加，如《包待制三勘蝴蝶夢》[5]、《灰闌記》[6]、《後庭花》[7]、《生金閣》[8]和

---

[3]冤魂三現身請包拯伸冤。

[4]以合同文字斷劉氏兄弟爭產之訟。

[5]包拯夢大蝶先救二小入蛛網之蝶，第三小蝶入網竟不救。後判得一王老受惡霸欺死，王家人復斃惡霸。王家一家爭死。包拯原判王大、王二死，王母不肯，判王三死，王母始肯。原來王大、王二是王老前妻所生，王母不忍。於是包拯尋一死囚代，並上奏表揚。

《魯齋郎》[9]等，此一階段的包拯文學形象已經變化為一個足智多謀，敢於為民請命又不懼權勢的清官[10]；到了明朝小說階段，創作出來的是大量的今人耳熟能詳的包公作品，如《三現身包龍圖斷案》、《包龍圖判百家公案》、《龍圖公案》，此一階段的包拯已經得到幻想性的描寫，如以夢境指引出來的線索來破案，其中甚至大剌剌地附會了一些神仙鬼怪故事。後來更出現這些包拯斷案故事的改編或是更換主角的重新附會和創新作品，如《彭公案》、《八續彭公案》、《狄公案》等這類公案小說[11]；另外也出現俠義小說和公案小說合流的有關作品如《三俠五義》、《七俠五義》、《施公案》等。[12]民間更發展出許多包拯機智、神斷的口傳文學作品，如〈包公巧審雞蛋案〉[13]、〈包公巧斷家務案〉[14]、〈老包借貓〉[15]、〈改壽〉[16]、〈國法無親〉[17]、〈巧聯擇婿破奇案〉[18]、〈忍辱斷案〉[19]、〈包公斷傘〉[20]、〈包公陰司斷案〉[21]、〈包公揹縴〉[22]、〈審驢子〉[23]、〈包公審柏樹〉、〈包公審門〉[24]、〈雷公畫背〉[25]、〈包公審石包〉、〈包公審城隍〉、〈巧擒介冷〉、〈打笆斗〉[26]、〈包公斷鵝〉、〈包公審皇子〉、〈東京奇案〉[27]等，不斷推升了包拯在世人心中的神人形象。

---

[6]馬均卿之妻與趙令史通姦，合計毒死親夫，誣為妾張海棠所為。賴包拯覆勘使張氏沈冤得雪。

[7]趙忠得皇上賜王翠鸞，趙妻恐失寵而王翠鸞及王母。王慶與李順之妻張氏有姦情，設計借李順之刀殺人。李順揚言揭發卻遭王慶所殺。翠鸞逃亡投宿獅子店，遭迫翠鸞為妻不成的店小二所殺，屍藏井底。翠鸞鬼魂夜來劉天義房中，與他作《後庭花》詞相和，恰好王母也投宿此店，拉劉天義見官。趙忠同時亦請包拯調查，終得包拯一案雙破。

[8]龐衙內欺壓民人，強搶民女。包拯訪得後惟恐不認，假意騙得龐衙內畫押後將之定罪。

[9]包拯審得惡人魯齋郎罪狀，惟恐魚齋郎憑藉權貴身分仗勢脫罪，便以「魚齊即」連續強搶民女之罪，奏呈皇帝批准處決，准奏後，再行添筆改成「魯齋郎」，將之斬首。

[10]可參李玉霄，「元雜劇中清官形象研究」(石家莊：河北師範大學中國文學碩士論文，2009.4)的討論。

[11]黃岩柏定義公案小說，是一種描寫「作案」、「斷案」，其內容尤其側重在「斷案」的小說。每一故事皆有提到「斷案」的內容，其中，斷案的部分又包括破案、判案兩個部分，只要具備其中之一，即符合斷案的要件；作案的部分則可有可無，並非公案小說的充要條件。說詳黃岩柏，《中國公案小說史》(遼寧：遼寧人民出版社，1991)，頁 1-15。

[12]包拯文學形象四階段分析見曹萌,〈論包公現象的文化構成及其通俗文學層現過程〉,《古今藝文》28.3(2002.5):37-38。

[13]包拯以漱口方式斷得是何婢女偷食雞蛋。

[14]包拯以諷刺方式激得兄弟重新孝順老母。

[15]包拯向張天師借神貓捕抓為患鼠輩。

[16]包拯代討飯人向閻羅王討壽。

[17]包拯嚴懲欺壓鄉民的堂舅。

[18]包拯利用對聯引出誘姦同窗妻的禍兇。

[19]包拯假意冤枉原告，引出被告現出原形。

[20]損毀引起爭端之傘，復觀爭執二造，暗察得知傘主，令偽證者判賠。

[21]包拯假扮叫化子，忍受陳府狗腿子捶打皮肉之痛，查出陳開山並非善人，還害死張二，奪人妻。

[22]包拯假扮縴夫查出龐國舅欺壓良民。

[23]包拯藉審驢，利用驢識舊主的本性，查得誆騙銀兩的驢主住處。以下〈包公斷鵝〉則是利用鵝屎斷出其生長地點，判出鵝原生城外。

[24]包拯放出審樹、審門風聲，誘出好奇的強盜兇手。以下〈包公審石包〉、〈包公審城隍〉、〈巧擒介冷〉等故事與之類似。

[25]包拯利用兇犯心虛，假說雷公將於真兇背後做符，引得真兇靠牆，背後反得污而賊跡現形。

[26]包拯假意板打笆斗，使得老麵掉出，從而得證笆斗屬舊磨坊所有。

[27]以上二則記載包拯利用微服出巡、明察暗訪、監聽等手段，斷得假皇子的身分。

[28]到了這個階段，包拯的在包公文化裡已經成熟發展出政治及社會意義外的另一個永垂不朽的、心理層次的清官典型崇拜。[29]

宋英宗（A.D.1032.2.16－1067.1.25）治平三年，即包拯死後的第四年，廬州（今合肥）便設立了第一個包公祠，[30]址在包拯讀書處——興化寺西。南宋時，廬州有包（拯）、馬（知節）二公祠堂，而在肇慶府（即端州）有周元公（敦頤）、包孝肅公（拯）二先生祠堂。包公的墓也多次被重修。這些都說明包拯在宋朝就為廣大的人民群眾所紀念、所敬仰。[31]

最早在《宋史》〈包拯傳〉便把包拯與閻羅王並舉。北宋神宗時期（A.D.1048.5.25－1085.4.1），包公的美名已經在宋國境內很有影響力，甚至還傳到了境外。據史料記載，當時歸順西夏的一支西羌因仰慕包拯之名要改投宋，並請求神宗賜包姓。到了羸弱的南宋，由於內憂外患導致國力積貧積弱，民間更加呼喚像包拯這樣能幹的直臣，其名頌揚不衰，老百姓爭相前往開封府拜謁追念包公；〈開封府題名記〉碑上刻的「包拯」二字，更因經常被信徒觸摸，被磨凹成一個小坑。[32]另外，除流傳於市井小民之間的口傳文學，最早在元朝雜劇裡已經有鬼神情節的出現，幾乎是十部戲裡就佔有六部，元雜劇包拯戲可說是神化包拯的主要源頭。[33]後來的小說《龍圖公案》百來個故事，其中也有十三個與陰曹地府有關。加上包拯在這些文學作品裡斷案如神，一般老百姓便以為包拯是星宿下凡。[34]

而金．元好問《續堅夷志》〈包女得嫁〉更寫到：

> 世俗傳包希文〔仁〕以正直主東嶽速報司，山野小民無不知者。庚子秋，太安界南征兵掠一婦還，云是希文〔仁〕孫女，頗有姿色，倡家欲高價賣之，婦守死不行，主家利其財，捶楚備至，婦遂病。鄰里嘆惜而不能救。里中一女巫私謂人云：「我能脫此婦，令適良人。」即詣主家，閉門吁氣，屈伸良久，作神降之狀，少之，瞑目咄咤，呼主人者出，大罵之，主人具香火俯狀請罪，問何所觸尊神？巫又大罵云：「我速報司也，汝何敢以我孫女為倡，限汝十日，不嫁之良，吾滅汝門矣！」主人百拜謝，不數日嫁之。

---

[28]以上口傳文學詳情可參丁肇琴，〈包公民間造型初探——以包公斷案傳說為範圍〉，《臺北師院語文集刊》3(1998.3)。

[29]段寶林，〈包公崇拜的人類學思考〉，《民族藝術》2001.2:23：「許多民間傳說中的包公故事不少是其他清官的事。因為包公很有名，是公認的最大的清官，所以在流傳中別的清官的事就集中到他身上來了。胡適稱包公和黃帝、周公一樣，都是『箭垛式的人物』。（見胡適《三俠五義》序）……趙景深先生曾把包公故事中與其他清官相似的故事作了比較研究，得出結論說：『包拯就是錢和、黃霸、張詠、周新、劉奕、滕大尹、向敏中、李若水、許進等人，不過是一個吸收傳說的人罷了』（《包公傳說》）。」楊緒容仔細從史料中搜集，不過也只得到包拯斷案本事可靠者共十三則。見楊緒容，〈包拯斷案本事考〉，《復旦學報》社會科學版 2001.2。

[30]楊國宜校注，《包拯集校注．附錄二，張環〈孝肅包公祠堂記〉》，合肥：黃山書社，1999.6。

[31]張希清，〈歷史上的包公〉，《中華文明之光》第 2 輯，北京：北京大學出版社，1999。

[32]孟盛，〈包拯是如何成神的？〉，《廉政瞭望》2008.4.1。

[33]可參李彩雲、任剛，〈元代包公戲中包公形象的塑造方式和形成過程〉（《湖州師範學院學報》31.3(2009.6)）的討論。

[34]詳見程如峰，〈包公文化的形成與發展〉，《歷史月刊》1997.5:74-75。

五獄是道教名山，包拯既任東獄速報司（山神通天通地，故被賦予掌人壽夭之職權），可以推測其是在道教系統中封神的。金・元好問時已熟知這般包拯神化故事，可見包拯成神時間要更早。

包拯信仰從單純被立祠的祖先崇拜到後來變成英雄崇拜，更成為道教神祇，顯然的並不單單只是因為歷史上的包拯品德高尚、政績卓著，文學的推波助瀾在這其中發揮了很大的作用。

自此包拯信仰於安徽以輻射狀向外傳播，凡有華人處，幾乎都有包公廟。如臺灣規模大者有雲林四湖包公廟海清宮、高雄大寮包公廟開封宮；[35]香港、澳門也有包公廟，澳門包公廟還成為政府部門特別保護對象；[36]新加坡天聖壇新壇主祀包府大人，每年都有盛大的慶祝儀式；泰國則曾在其國王即位周年舉辦過「包公文物展」；菲律賓華人社團亦屢屢組團前去合肥朝拜包公祖廟，由是可見包公信仰散布之廣、影響之深遠。[37]

三、 包公信仰傳播到臺灣南投埔里的過程及其「認契子」儀式的產生

（一）包公信仰傳播到臺灣南投埔里的過程

1.埔里包公廟青天堂神尊來歷及建廟過程

埔里青天堂現址在埔里鎮東忠孝路上，所祀主神包公尊王神尊係從大陸所迎回，其迎回奉祀與建廟過程銘刻於廟門右壁：[38]

[35]如果計入包公非為主神的宮廟，全台總數則在廿二座以上。詳見賴洲玉，「臺灣民間包公信仰研究」（臺南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2009.6）的調查。日人阿部泰記十年前的調查（《包公傳說的形成與展開》，東京：汲古書院，2004）結果更為驚人——臺灣供奉包公的廟堂總數有 1512 座。雲林號稱臺灣包公祖廟，據說清朝乾隆年間四湖鄉民夢見天神指示，在 7 月 10 日將有神明降臨海上，要村民們去迎接，於是當天大家一起去附近的三條崙海邊尋找，果真看到海上漂來一艘船，船上有包公的神像和牌位，村民立刻將神像迎回，建廟奉祀，並將這一天定為「包公聖誕」。後來這座廟宇被海水沖毀，信眾又在原地重新建廟，就是現在的海清宮，臺北三重亦有海清宮，乃從此分靈。餘詳吉路，〈包公廟的香火〉,《北京檔案》2007.6:51。

[36]澳門包公廟之興建亦與瘟疫有關。清政府初割澳門予葡萄牙時，發生大瘟疫，葡國政府不聞不問，當地居民於是北上廣東佛山迎回包公鎮伏，並建廟供奉。見賴有才，〈澳門包公廟〉,《上海集郵》1999.7。

[37]關於包公信仰的海外發展，亦可參程如峰，〈包公文化的形成與發展〉,《歷史月刊》1997.5:78。

[38]本文照片，除極少部分引自網路並標明出處外，皆為筆者親自攝影。



今繕打重謄如下：

埔里青天堂包公廟沿革簡史

緣起福州人民葉能先生常往京滬經商，得知包公尊王乃安徽省合肥縣人，因先生本即極景仰包公，乘經商之便往合肥瞻仰，偶然機緣得到包公尊王神像（現供奉在本堂神殿內，據考證已有一百餘年歷史），斯時（咸豐年間）正值江淮地帶瘟疫漫延災民死亡逾半，葉信士幸得包公庇佑安然返故里，更心存感恩敬仰日深，晨昏頂禮有加供奉不懈，遂於清咸豐六年（即民國前五十六年）迎請包公尊王神像渡海來台，初居中部梧棲鎮街仔尾，此後皆由葉信士及其數代子嗣供奉，迄民國十八年，才由葉進德先生遷居埔里。

葉進德善士有感包公威靈顯赫，闡教濟民肅正人心導人行善，故發願獻出神像供奉在廟宇，祈能受更多善信燒香膜拜，廣施靈方濟世利益眾生，遂恭迎至埔里史港里昭德堂，民國五十年五月六日因故輾轉迎至信士曾登財自家奉敬至倡議籌建廟宇。

冥冥自有安排，承蒙本堂湄洲天上聖母顯赫通靈予信士味進發選擇本廟地，於民國六十年十二月眾議推荐信士曾金水負責洽購廟地（即現址）興建，並成立建廟籌建委員會，且委請信士李俊練建築師設計，信士邱福星承造，歷經信士賴路漢、曾金水、賴見仁等三位主委辛勞籌建至二樓完成。並於民國七十五年十月廿五日啟荐三天法會，舉行鎮座慶典，爾後因應實際需要再委請李俊練主委繼續興建三樓，當接近完工之際，不幸巧遇民國八十八年的「九二一大地震」第三樓層嚴重毀損。經一番努力重新整修於民國九十二年四月竣工，九十四年二月於三樓供俸三恩主。如今宏觀全毅莊嚴魁偉，謹祈聖德威靈，香火鼎盛，風調雨順國泰民安。

埔里青天堂管理委員會
第六屆主任委員李俊練
暨全體委員執事一同敬立
浴革樂捐者：巫枝榮先生

歲次丁亥年桂月

綜上，埔里青天堂之建廟歷程大分為三個階段：第一階段、福州商人葉能至

大陸經商，至合肥朝拜包公廟後後歷經瘟疫不死，感念之餘偶得包公神像帶回臺灣臺中梧棲鎮，由葉家幾代子孫奉祀。第二階段、傳至葉家進德一代，神像隨之遷入埔里，後輾轉移至埔里史港里昭德堂供奉。第三階段、天上聖母（媽祖）降旨指示選擇今日廟址建廟，始由信士籌資建成。

在建廟第三階段中，包公尊王神尊因為已有自己的根據地，所以不再暫時罷駕史港里昭德堂。根據今日埔里青天堂志工李彩錦女士轉述，[39]據今四十餘年前，神尊已先遷到今埔里公車總站後方空地上臨時搭起的鐵皮屋中（舊址已拆除，今改為收費停車場），亦有駐堂乩生（身）提供服務；這種暫時擺駕於鐵皮屋以待廟體建成的情況很常見，如埔里老街上的城隍廟，原廟重建，眾神尊即暫時擺駕於廟旁空地鐵皮屋中（詳右圖）。



埔里瀛海城隍廟

透過對青天堂建廟碑銘內容的分析，可以得出幾項訊息：

其一、埔里青天堂包公尊王神尊為葉能至合肥朝拜包公廟後偶然得到，推測神尊應從合肥當地包公廟分靈而來。埔里青天堂全名「包公廟／青天堂」，也間接證實了這個可能。通常佛教建築稱「寺」、道教稱「宮」。但道教建築的規格階級還能細分為：宮、殿、廟、祠、壇、觀、堂、寺、庵、巖等。「宮」原為貴族所居之處。所以主神若為王爺、妃、后等級的神祇，其所在建築即稱「宮」，如天后宮、行天宮、代天宮、廣福宮、保安宮、指南宮、三清宮等。「殿」為舊時帝王公忙之處所，所以帝王等級神祇，其所在建築稱「殿」，如北極殿、武聖殿、天台殿等。「廟」則是神祇居所的通稱，如天公廟、仙公廟、土地公廟、有應公廟等，等級並不一定。「祠」一可指規模不大的廟宇，一可指供奉忠魂的廟宇，如福德祠、懷忠祠、萬善祠等。「壇」指高於地面的祭台，或私人所有廟宇，如天池壇、臺南天壇、天聖壇等。「觀」是道教對廟宇的正式稱呼，如元清觀、太極觀等。「堂」是齋戒的佛堂或中、小型廟宇，如報恩堂、覺元堂、西鎮堂等。「庵」專指女尼主持的廟宇，如水月庵、海憲庵、廟連庵等。「巖」是指近山或建於山邊的佛寺，如虎山巖、清水巖、泰興巖等。其他還有「府」、「亭」、「館」、「社」、「院」、「閣」、「精舍」、「塔」、「園」等稱呼。[40]「包公廟／青天堂」全名既有「廟」又有「堂」，語素的先後順序已說明青天堂應由某座包公廟分靈而來——埔里的青天堂應為包公祖廟在埔里的分堂，故名。

其二、包公尊王曾暫時擺駕埔里史港昭德堂。昭德堂主神為關聖帝君，在今埔里史港里西安路 2 段 397 號，是埔里史港的重要信仰中心，亦是當地的地理分界。[41]關聖帝君即民間所熟知之關公——關羽，受到歷史和文學的推升而神

---

[39]本研究除於 2013 年 9 月 29 日訪問青天堂駐廟志工李女士及廟內耆老外，並於同年 10 月 26 日再次向李女士請教包公認契子的儀式細節，謹此誌謝。

[40]以上分類可參文化大學《中華百科全書》〈臺灣寺廟建築〉，
http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=7501。

[41]埔里史港里可以區分為四大區域：水蛙窟、史港坑、內城、獅子頭，其中的史港坑又以昭德堂

化，信仰中的關公具有豐富的「義絕」形象。這個「義絕」包涵了仁、禮、智、廉、恥、忠、勇七種精神：[42]

仁——關羽能殺將則不傷兵，足見他的人道關懷，這是「仁」的表現。

禮——關羽謹守叔嫂之防，與兄備及弟飛亦慈悌相待，這是「禮」的表現。

智——關羽雖為武將卻重讀書，用兵尚勇外亦多謀略，這是「智」的表現。

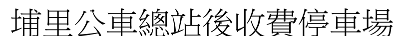
廉——關羽面對曹操名利的收買，並不貪留，這是「廉」的表現。

恥——關羽愛惜羽毛，維護名節，不輕易投降，這是「恥」的表現。

忠——關羽擁護劉漢政統，反對曹操，降漢不降曹，這是「忠」的表現。

勇——關羽勤讀兵書，遇戰身先士卒，一馬當先，這是「勇」的表現。

葉氏之所以選擇昭德堂暫時擺駕，應與關公（忠義）和包公（廉仁）於百姓心裡有著相當崇敬高度，以及關公和包公的形象及信仰功能相近有關。

青天堂主神包公尊王曾在埔里暫時擺駕之處	
埔里史港里昭德堂	 埔里公車總站後收費停車場
	

其三、埔里最早有媽祖廟恆吉宮，址在今日埔里鎮清新里南興街 367 號，建廟時間約在清朝同治年間，[43]遠早於青天堂。「十九世紀末的開山撫番，使埔里成為臺灣中部山區重要的政治和經濟中心，各種漢人的民間宗教傳統也迅速傳入埔里及周邊地區。漢人新移民來到埔里，面對複雜的族群關係和生態環境，最為關注的是安全問題，因而首先傳入埔里的是慚愧祖師、玄天上帝、神農大帝等可以防番和治病的神明信仰。平埔族社群最初皈依於基督教，後來又接受了漢人的媽祖、關帝、城隍等具有正統性的神明信仰。埔里特有的天水夫人信仰，解釋了漢人、平埔族與埔、眉社之間的族群關係，反映了當地族群整合的歷史過程。二十世紀初期興起的齋教與鸞堂信仰，在埔里盆地長盛不衰，這可能也是跨族群整合的歷史結果。」[44]青天堂之建廟非出自包公而是媽祖神降之旨意，可以得知此時中國沿海的媽祖信仰已與源自中原的

作分界，依地勢高低分為頂史港坑和下史港坑。

[42]鄒濬智，〈也談關羽信仰何以依據《三國演義》而展開〉，《信仰的本質》，臺中：白象文化，2012.8。

[43]埔里媽祖廟恆吉宮在今打鐵街附近。清朝道光四年，廈門商人陳瑞芬自湄州天后宮恭迎一尊媽祖來台，後來捐出商行蓋成今彰化的南瑤宮。清朝同治年間，埔里平埔族頭目到彰化南瑤宮分香供迎天上聖母，並建成恆吉宮。清朝光緒年間，埔里遭逢嚴重旱災，眾頭目們敬請媽祖出巡，在媽祖的指示下，眾人在東螺源頭發現了大量湧出的山泉，解除了埔里的旱象。這也就是為何不靠海的埔里會信仰媽祖的重要原因；埔里媽祖廟也於是成為是少見的山神媽祖廟。餘詳「埔里鎮公所」，http://www.puli.gov.tw/web_travel/trip/ins.php?index_id=60。

[44]葉育倫，「埔里地方社會的建立與發展（1815-1915）」，臺北：東吳大學歷史系碩士論文，2011。亦可參溫凱婷，「埔里平埔族的墾殖及其地方社會」，臺南：長榮大學臺灣研究所碩士論文，2010。

包公信仰發生交流，而在崇拜媽祖的臺灣地方民間信仰的認識中，媽祖的神格、神力應要高於包公。

2.埔里包公廟青天堂建築及神祇組成

埔里青天堂建築共分三樓：廟前一樓有立形龍陛，造型精巧；二樓主祀包公、張龍、趙虎、王朝、馬漢等四大將軍和其他神尊：

青天堂正面	一樓立形龍陛	二樓正殿神祇



三樓龍圖閣分為左殿、中殿、右殿，分祀：觀音菩薩、三相恩主（關聖帝君、文昌帝君、孚佑帝君）及天上聖母：[45]

青天堂三天合祀神尊		
天上聖母	三恩主	觀音菩薩



青天堂加祀觀音菩薩，除了文學作品中提到觀音菩薩曾託夢助包公破案的這一層關係外，埔里的包公信仰也深受民間佛教與道教交融的影響；而三相恩主是以儒教為思想中心的鸞堂系統所祀之重要神祀，[46]可見埔里的包公信仰也與儒教鸞堂發生了交流。[47]青天堂加祀「天上聖母」應是感恩媽祖降靈鼎助建廟告竣。

---

[45]一般廟宇虎爺皆供奉在案桌底下，唯獨青天堂的天上聖母座前虎爺尊神在神案上。據傳說這一尊虎爺曾被敕封過將軍，故而被供奉在神桌之上，與其他神尊平起平坐。

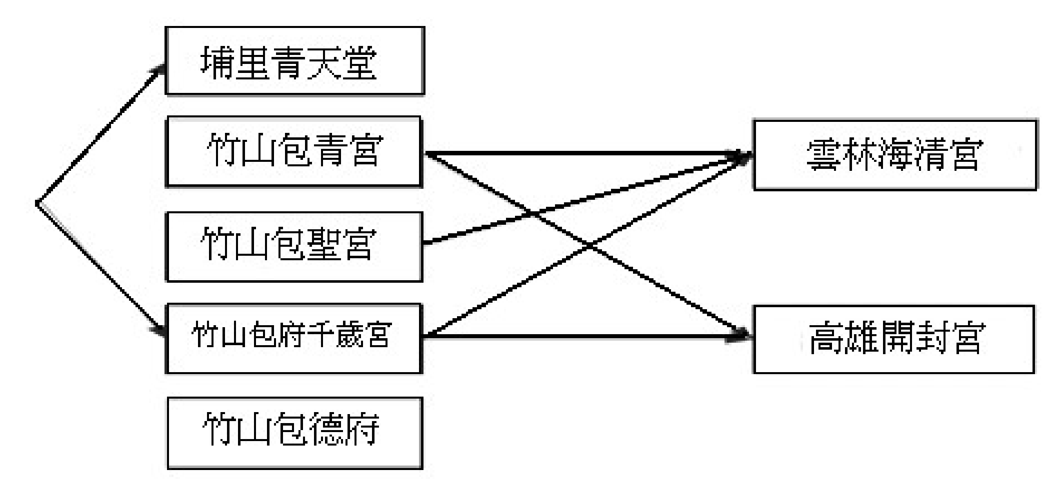
[46]鸞堂以扶鸞等儀式做為首要的宣教手段，採用儒家義理教化人民，又自稱「儒宗神教」或「聖教」。扶鸞即扶出神駕降在乩身正鸞手身上，再利用文字寫下神明的旨意「真誥」。除了「三相恩主」，少數鸞堂還會加上王天君及岳武穆王（岳飛），形成「五恩主」。餘見文化部《臺灣大百科》，http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=4340；鄭志明，〈臺灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《臺北文獻》68(1984.6):79-130。

[47]儒教鸞堂在臺灣的發展可參王見川，〈清末日據初期臺灣的「鸞堂」——兼論「儒宗神教」的形成〉，《臺北文獻》112(1995.6):49-83；宋光宇，〈書房、書院與鸞堂——試探清末和日據時代臺灣的宗教演變〉，" *Humanities and Social Sciences*" 8.3(1998.7):373-395；李世偉，〈海濱

又觀音、恩主公、媽祖都是臺灣民間常見的神祇，青天堂加祀之，應也有增加香火和加強本身神力的目的才是。

在臺灣，同一個主神究竟要和哪些神祇合祀，各地分廟幾乎不同，端看信徒的信仰需求及地方人士的主觀定——認為主神與哪些神祇較為親近。譬如同為包公廟，雲林四湖海清宮主神「閻羅天子」(青天堂稱「包公尊王」) 所與合祀的神祇便與青天堂不同——海清宮合祀有地神類的福德正神（小區域地神)、境主公（大區域地神）和佛教系統的觀音菩薩、地藏王，以及道教系統的註生娘娘等。

包公廟除了利用合祀和進香等活動和其他神祇建立關係外，也會和其他包公廟進行交流。經田野調查，臺灣要以南投及雲林兩縣境內的包公各廟交流最為頻繁。僅列埔里青天堂與各地包公廟交流的情況圖如下：[48]



（二）臺灣其他在地信仰中的「認契子」

所謂「認契子」是指在民間文化中，若小孩被命師相士認為容易夭折、難以養育（稟性不好之類），或命底太硬，通常都會請有德的長輩收之為契子。如此，小孩在有生父母及契父母的照看和福蔭之下，就會變得好搖飼，順利長大。

「認契子」必須交換信物，信物可以是貴重的金手鐲、金鍊子，也可以是簡單的米、水（表示契父母亦有擔負到養育的責任)。契子在重要的節日如春節、端午、中秋等日，除了返家探親，也必須前去拜訪問候契父母。

如果被認的契父母是神祇，依照民間的習慣，須優先請示小孩住家附近的守護神是否願意擔任契父母，臺灣常見被拜為孩童契父的守護神有三太子、濟公、關公等。如果家居附近並無相關宮廟可以進行「認契子」儀式，也可在獲得較遠的正神大廟同意後前往進行。至於如何確定小孩的守護神，一般會先請通靈者「扶鸞」(詳下）或透過其他通靈儀式協助判斷。

小孩認神祇作契父母一般不能大於十六歲（視為成年）以後。不過鸞堂系統並無此限制，所以鸞堂神祇所認契子多為成年人。認契子的儀式則通常在神明生

扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945~1970)〉，《民俗曲藝》172(2011.6)：205-230。
[48]改繪自賴洲玉，「臺灣民間包公信仰研究」(臺南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2009.6)，頁 32。

日當天展開：契子的生父母必先準備好牲醴，再以筊請示神明是否願意擔任契父母。如得聖筊應允，才能取回廟裡所提供的香火袋等信物掛在小孩身上。同樣地比照人間的做法，在重要的節日如神祇聖誕等日，認神祇做契父母的小孩也必須準備牲醴回到宮廟問候。臺灣常見被廣大民眾認作契父母的神祇有天上聖母媽祖、瑤池金母、觀音菩薩及散布各地的王爺們。

（三）臺灣信仰「認契子」文化對埔里青天堂所產生的影響

筆者遍查文獻，未見對包公神靈進行認契父儀式者，這種神人關係或許只存在臺灣。[49]根據埔里青天堂志工李彩錦女士的說明，早期青天堂並不提供「認契子」的服務。後來包公尊王暫時擺駕於埔里公車總站後鐵皮屋時，始有埔里居民因為信仰的需要，向青天堂包公尊王請求認為契子；外地人士也或有遵從各地神祇降靈指示來認埔里青天堂包公尊王為契父的。

因為包公信仰本身並無「認契子」的儀式，於是沿用其他臺灣在地信仰的作法，所以認青天堂包公尊王為契父的儀式與其他臺灣民間信仰並無二異，仍是由孩童父母備好牲醴，在青天堂神壇前以筊請示包公尊王，若得三聖筊，便能得請香火符回家佩載。而廟方亦會將孩童姓名登錄入冊，每逢農曆正月初八包公聖誕前發函提醒契子們返回廟堂祭拜，同時享用已過香火的小蛋糕。

認包公尊王為契父的信物香火符正面	認包公尊王為契父的信物香火符背面
	

臺灣南投一向以風光明媚著稱，名聞國際的風景區「日月潭」即在南投境內，享譽海內外的觀光景點「阿里山」與南投集集鎮緊緊相接。[50]南投縣內山脈蜿蜒起伏，在勘輿家的眼中，風水寶地疊出，因此擇地南投建廟設宮的宮廟寶剎也就特別多，境內登錄在案的宮廟寺堂就有四百七十餘處，[51]更遑論未登錄的小型或家庭性質的神壇和佛堂。由於這些遍佈臺灣中部南投的民間信仰據點，幾乎都帶有泛道教色彩，所採用的通神儀式也通常就是道教儀式中請示神諭的「扶鸞」。

扶鸞又稱扶箕、扶乩、揮鸞、降筆、請仙、卜紫姑、架乩等等。[52]在扶乩中，

[49]也有一種可能係以為認包公神靈為契父並非重大宗教儀式，故未於典籍文獻中特別敘明。
[50]阿里山山脈北起南投縣集集鎮的濁水溪南岸，南抵高雄市燕巢區的雞冠山。
[51]數據根據「內政部宗教資訊系統」，http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx。
[52]清・徐珂《清稗類抄》，第 10 冊：「術士以朱盤承沙，上置形如丁字之架，懸錐其端，左右以兩人扶之，焚符，神降，以決休咎。即書字於沙中，曰扶乩，與古俗卜紫姑相類。一曰扶箕，則以箕代盤也。」轉引自「中文百科在線」，http://www.zwbk.org/indexTrade.aspx。

需要有人扮演被神明附身的角色，這種人被稱為鸞生或乩生（身）。神明會附身在鸞生身上，寫出一些字跡，以傳達神明的想法，做出神諭。信徒通過這種方式，與神靈溝通，以了解神靈的意思。[53]

扶鸞用的工具	扶鸞過程
	

南投泛道教信仰據點多，民眾前往這些泛道教信仰據點請求福庇子孫的人數自然也較多；在青天堂已與在地的佛教、道教、儒教產生交融關係後，其中扶鸞請示各地（包括埔里本地）神祇保祐子孫而得到神諭：「必須由埔里青天堂認為契子」的頻率也就跟著高了起來。於是埔里青天堂包公尊王就這麼自然而然地被收編為臺灣在地泛道教信仰中的一支，能在其他各地宮廟法力不足時予以庇祐事主子孫，或是在比其他各地宮廟神祇屬性更適合庇祐事主子孫的情況之下，給予民眾心靈上的支持。由是所建立起來的一個神祇間互相推薦和合作的關係，就促成了原本來自中原合肥的包公尊王充分的在地臺灣化了。

六、 結論

自幼浸淫於儒家教化的包拯，在家庭生活及為官宦途上確切的落實儒家對自我道德的要求、對經世濟民的實踐。因緣際會得到宋朝皇帝的支持，在短短不到三十年的為官日子裡，為國家人民謀求了極大的福祉。因此死後得到感恩戴德的百姓追思，獲得家鄉百姓的立祠祭祀。

位於今日合肥的包公祠舊址，實為包拯上升為神祇的重要平台。一方面包公祠正面加強了百姓崇拜包拯的行為，還提供了崇拜管道，再方面民間因為懷念他的清廉與無私，也跟著創造出更多的妙斷懸案故事；三方面道教也注意到了百姓熱情崇拜的儒式英雄包拯，慢慢的將之拉攏進入龐大的道教眾神體系，包拯於是成為神靈包公，既是職掌壽命的山神，也可以是評判人們在人間善惡表現的地獄第五殿閻羅。

雖然大陸歷經十年浩劫，包括包公信仰在內的許多優良傳統文化，在物質及精神雙層面都受到嚴重的毀壞，所幸這些優良的傳統文化，同時也在一海之隔的華人社會：臺灣、香港、澳門、星馬、菲、泰等地得到很好的保存，甚而生根茁

[53]「歸宗玄德道院」，http://www.glfts.org/。以下照片引自「中文百科在線」(http://www.zwbk.org/indexTrade.aspx)及文化部，《臺灣大百科》（http://taiwanpedia.culture.tw/web/index）。

壯，和當地的文化產生融合和良性的變化。

包公信仰進入臺灣後，與臺灣地區盛行的泛道教信仰發生融合，並和其中鸞堂一支建立起頻繁的交流，還因此而發展出他處包公信仰所罕見的「認契子」儀式。透過觀察臺灣包公信仰「認契子」儀式的產生，可以窺知：包公信仰遷就在地信仰所產生的質變，既反映出民間信仰的高可塑性（依照信奉的民眾需求而隨時可以改變），也反映出早期臺灣民間信仰體系的高包容性。

早期臺灣的信仰體系之所以有如此高的包容性，與臺灣經歷荷、西、鄭明、清、日、美等軍事、文化上的頻繁殖民脫不了關係。臺灣既是個典型的殖民社會，民眾因而普遍對多元文化擁有開放和同情的心胸。這種兼容並蓄的態度，對促進臺灣這塊土地上各種不同信仰的融合和良性交流，具有積極性的意義。

透過本文的討論，一可以看出包公信仰往臺灣遷移的片段，二可以看出包公信仰與臺灣在地信仰的巧妙融合，三可以看出臺灣人民對多元文化、信仰的廣大胸襟。如果除了多元信仰，臺灣人民還能將這種胸襟拿來面對具有不同政治立場的族群，並用這種胸襟氣度來感化意見相左之人，其本質不也就是在促成不論何種信仰或宗教皆所共同認同的普世價值——「世界大同」？

引用書目

（一）近人論著

（日）阿部泰記　2004　《包公傳說的形成與展開》，東京：汲古書院。

丁肇琴　1998　〈包公民間造型初探——以包公斷案傳說為範圍〉，《臺北師院語文集刊》3:1-33。

王見川　1995　〈清末日據初期臺灣的「鸞堂」——兼論「儒宗神教」的形成〉，《臺北文獻》112:49-83

王家歆　2002　〈《宋史・包拯傳》疏證〉，《國立臺中技術學院人文社會學報》創刊號:33-50。

吉路　2007　〈包公廟的香火〉，《北京檔案》2007.6:51。

宋光宇　1998　〈書房、書院與鸞堂——試探清末和日據時代臺灣的宗教演變〉，*"Humanities and Social Sciences"*8.3:373-395

李世偉　2011　〈海濱扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945~1970）〉，《民俗曲藝》172:205-230。

李玉霄　2009　「元雜劇中清官形象研究」，石家莊：河北師範大學中國文學碩士論文。

李彩雲、任剛　2009　〈元代包公戲中包公形象的塑造方式和形成過程〉，《湖州師範學院學報》31.3:14-18。

孟盛　2008　〈包拯是如何成神的？〉，《廉政瞭望》2008.4.1。

段寶林　2001　〈包公崇拜的人類學思考〉，《民族藝術》2001.2:21-26。

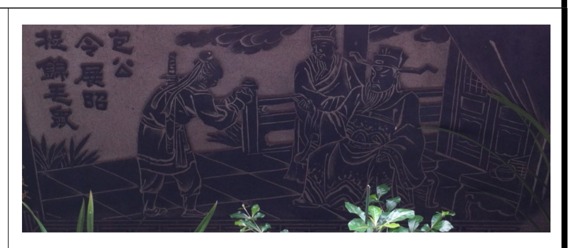
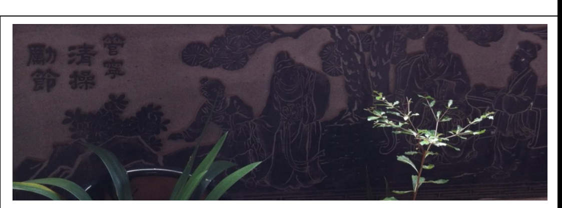
張希清　1999　〈歷史上的包公〉，《中華文明之光》第 2 輯，北京：北京大學出

版社。
曹萌　2002　〈論包公現象的文化構成及其通俗文學層現過程〉,《古今藝文》28.3:37-38。
程如峰　1997　〈包公文化的形成與發展〉,《歷史月刊》1997.5:70-76。
黃岩柏,《中國公案小說史》,遼寧:遼寧人民出版社,1991。
楊國宜校注　1999　《包拯集校注・附錄二,張環〈孝肅包公祠堂記〉》,合肥:黃山書社。
楊緒容　2001　〈包拯斷案本事考〉,《復旦學報》社會科學版 2001.2:133-136。
溫凱婷　2010　「埔里平埔族的墾殖及其地方社會」,臺南:長榮大學臺灣研究所碩士論文。
葉育倫　2011　「埔里地方社會的建立與發展(1815-1915)」,臺北:東吳大學歷史系碩士論文。
鄒濬智　2012　〈也談關羽信仰何以依據《三國演義》而展開〉,《信仰的本質》,臺中:白象文化。
鄭志明　1984　〈臺灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉,《臺北文獻》68:79-130。
賴有才　1999　〈澳門包公廟〉,《上海集郵》1999.7。
賴洲玉　2009　「臺灣民間包公信仰研究」,臺南:臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

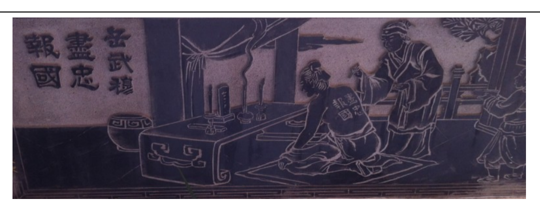
(二)電子文獻

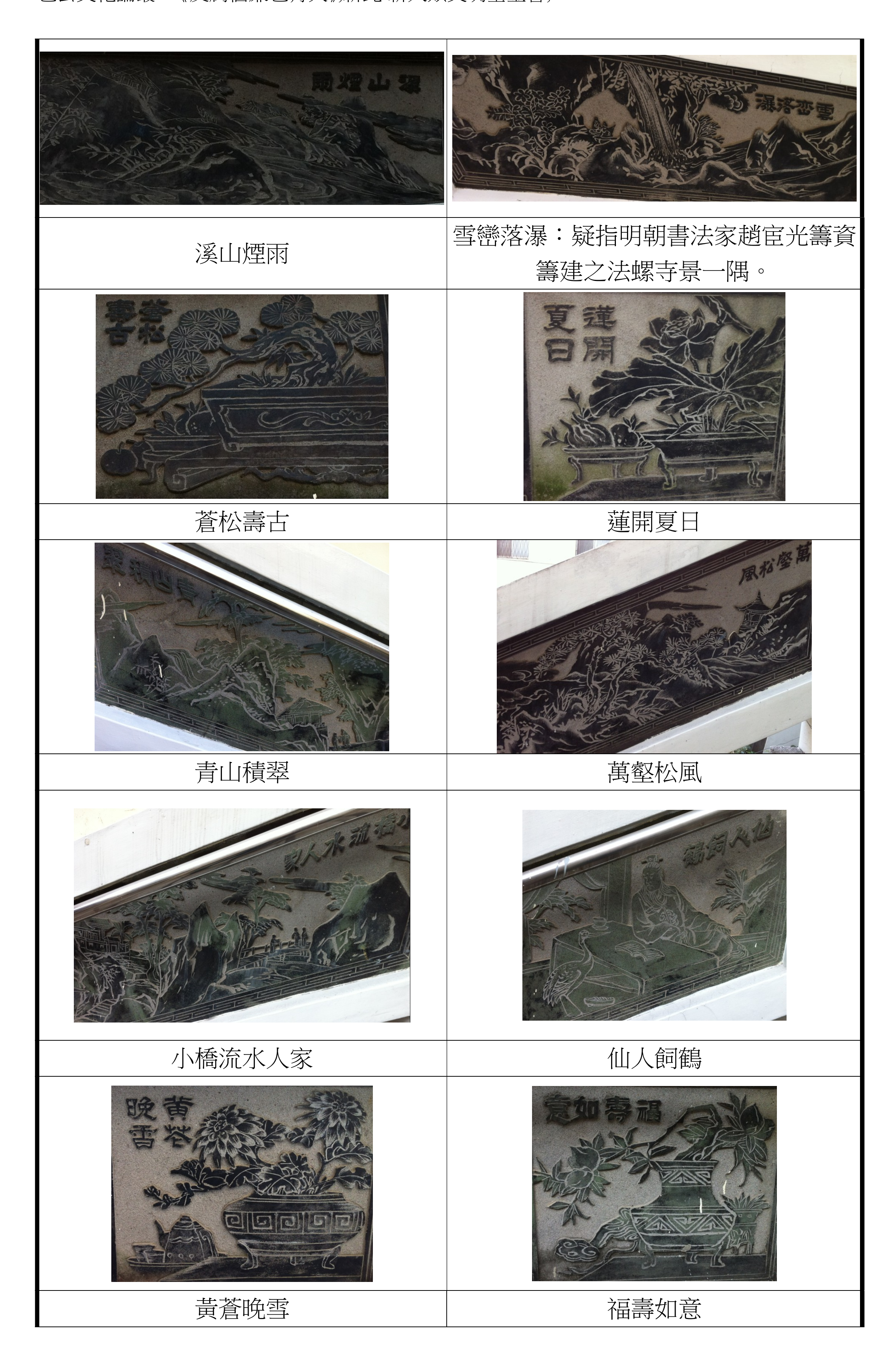
「中文百科在線」,http://www.zwbk.org/indexTrade.aspx。
「內政部宗教資訊系統」,http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx。
「埔里鎮公所」,http://www.puli.gov.tw/web_travel/trip/ins.php?index_id=60。
「歸宗玄德道院」,http://www.glfts.org/。
文化大學《中華百科全書》〈臺灣寺廟建築〉,http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=7501。
文化部《臺灣大百科》,http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=4340。

附：「埔里青天堂包公傳說及其他忠義故事石刻照片集」[54]

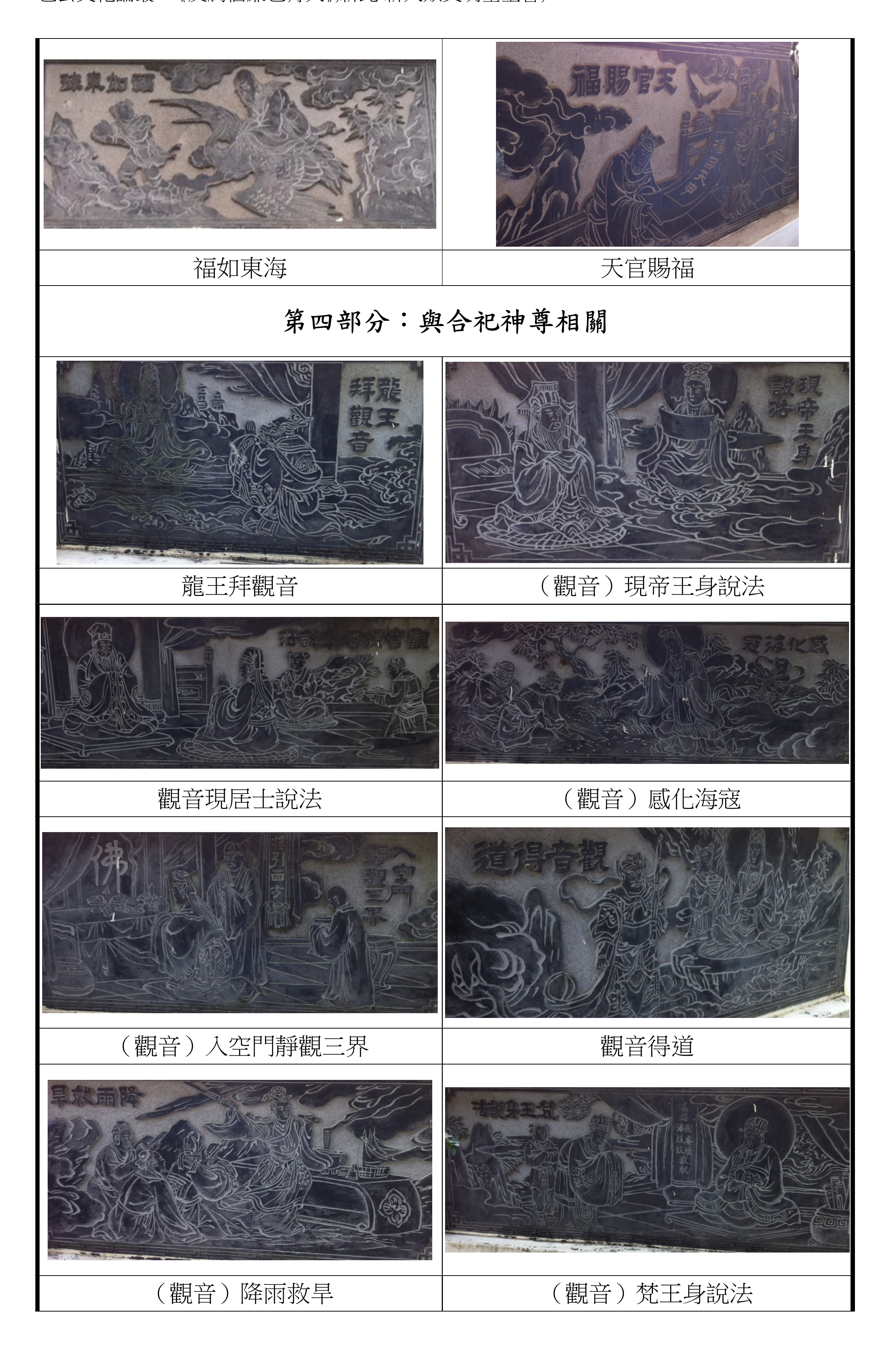
第一部分：包公故事	
	
白玉堂包府偷三寶：白玉堂藉偷開封府中古鏡、遊仙枕及古今盆，引展昭入陷空島一較高下。	包公令展昭提錦毛鼠：五鼠之一錦毛鼠即白玉堂。
	
展南俠單身探空島：陷空島為五鼠根據地。	觀音菩薩託夢：觀音託夢包公解得安福寺丁日中夫妻之危。
第二部分：忠義故事	
	
楊震清操四知：昌邑令夜贈金予漢朝東策太守楊震曰:「暮夜無知者」。震駁:「天知、地知、子知、我知，何謂無知？」	管寧清操勵節：漢末黃巾之亂，高士管寧獨不南逃而留北地，以示不忘故土。
	
劉關張桃園三結義：漢末劉備、關羽、張飛於桃園義結金蘭。	狄仁傑望雲思親：唐朝名相狄仁傑太行山上望雲思親人。

[54]包公廟青天堂三樓大殿雕欄外側石刻因風吹日曬加以拍攝不易，故並未收入本照片集。

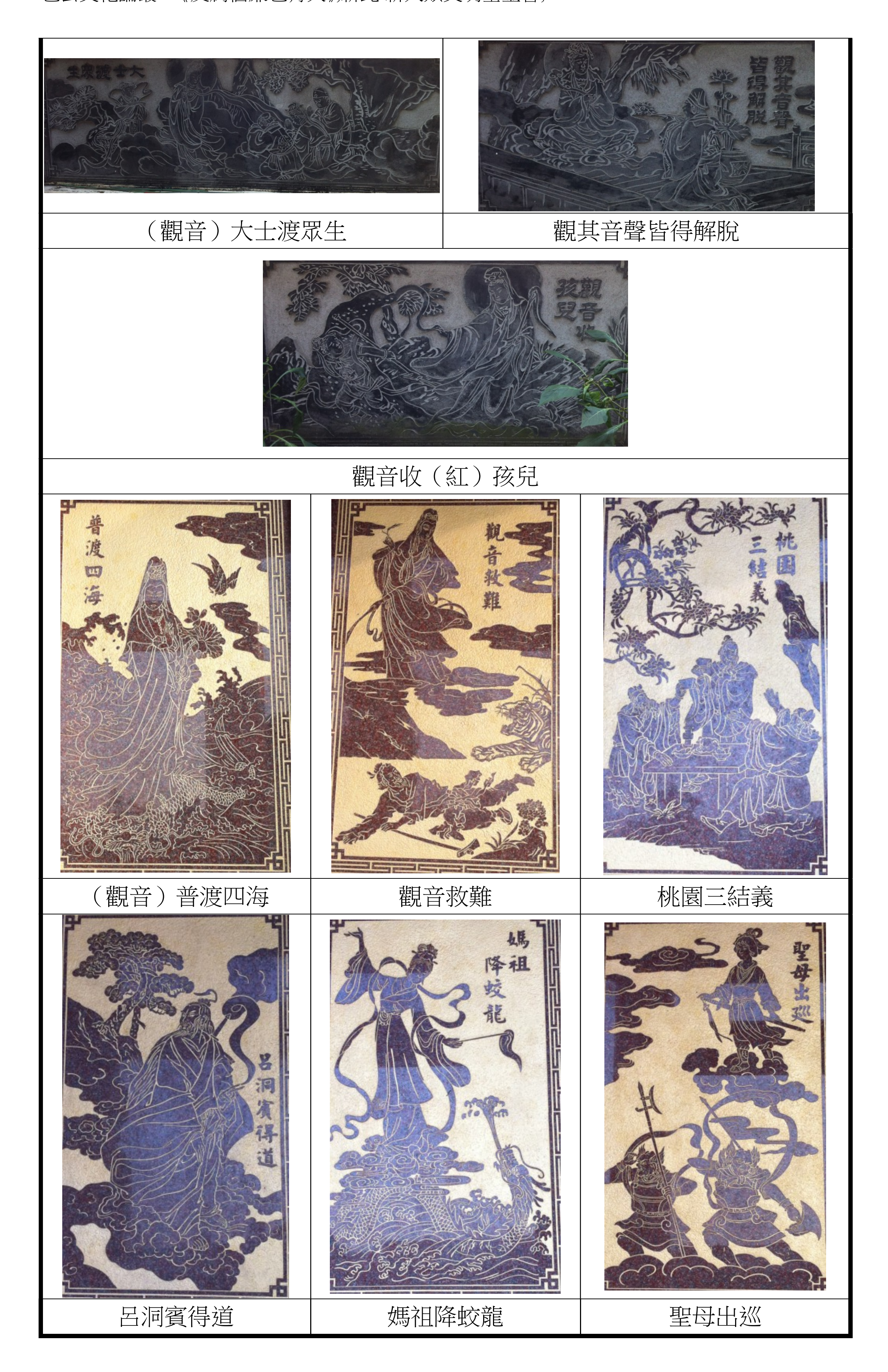
	
韓世忠獻俘雪恥：宋朝世忠奉命討苗傳、劉正彥，誓言擒逆為社稷雪恥。	岳武穆盡忠報國：岳母於宋朝抗金名將岳飛背刺上「盡忠報國」。
	
南明鄭成功義不降清	
第三部分：文人軼事及其他吉祥主題	
	
孔子詩禮教子	勾踐臥薪嚐膽
	
梅妻鶴子：宋朝高士林逋隱居西湖孤山，植梅養鶴，終生不娶。	米顛拜石：宋朝米芾倜儻不羈，愛石成痴。
	
東坡玩硯：米芾獲御硯，東坡得觀而唾發墨；米遂以硯與東坡，坡笑持而回。	松山訪友



溪山煙雨	雪巒落瀑：疑指明朝書法家趙宧光籌資籌建之法螺寺景一隅。
蒼松壽古	蓮開夏日
青山積翠	萬壑松風
小橋流水人家	仙人飼鶴
黃蒼晚雪	福壽如意



福如東海	天官賜福
第四部分：與合祀神尊相關	
龍王拜觀音	（觀音）現帝王身說法
觀音現居士說法	（觀音）感化海寇
（觀音）入空門靜觀三界	觀音得道
（觀音）降雨救旱	（觀音）梵王身說法



(觀音)大士渡眾生 | 觀其音聲皆得解脫

觀音收(紅)孩兒

(觀音)普渡四海 | 觀音救難 | 桃園三結義

呂洞賓得道 | 媽祖降蛟龍 | 聖母出巡